

Interkulturelle Kontakte im Rahmen der Entwicklungskooperation in Zinder (Niger): ein Zugang und ein Problem

Spies, Eva

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
GIGA German Institute of Global and Area Studies

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Spies, E. (2003). Interkulturelle Kontakte im Rahmen der Entwicklungskooperation in Zinder (Niger): ein Zugang und ein Problem. *Afrika Spectrum*, 38(3), 347-374. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-107915>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Eva Spies

Interkulturelle Kontakte im Rahmen der Entwicklungskooperation in Zinder (Niger). Ein Zugang und ein Problem¹

Zusammenfassung

Der Beobachtung folgend, dass europäische Entwicklungshelfer in Zinder (Niger) relativ wenige private Kontakte zu den Einwohnern der Stadt pflegen, versucht der Beitrag, sich einer möglichen Ursache dieser Kontaktarmut anzunähern. Am Beispiel der Beziehung zwischen Entwicklungshelfern und Hausangestellten wird ein allgemeines Problem interkultureller Begegnungen herausgearbeitet, das durch das Zusammentreffen kulturell unterschiedlicher Beziehungsmodelle und den unterschiedlichen Umgang mit ihren normativen Implikationen deutlich wird: die Erfahrung der Grenzen eigener Verstehensmodelle und der eigenen Handlungsfähigkeit. Diese Erfahrungen können dazu führen, dass Entwicklungshelfer es vorziehen, ihre interkulturellen Kontakte zu reduzieren.

Die Überlegungen zur Kontaktarmut im interkulturellen Kontext folgen dem Grundgedanken, dass im Rahmen einer Ethnologie der Entwicklung Entwicklungskooperation auch als das Zusammentreffen kulturell unterschiedlicher Formen des Umgangs mit dem Fremden betrachtet werden muss. Neben der Untersuchung von Diskursen, Institutionen und lokalen Akteuren gilt es dabei auch, interpersonelle interkulturelle Begegnungen im Entwicklungskontext in den Blick zu nehmen. Hierzu bietet sich an, die Forschungstraditionen der Ethnologie der Entwicklung und die der Erforschung interkultureller Kontakte stärker aufeinander zu beziehen.

Schlagwörter

Niger, Zinder, Entwicklungshelfer, Interkulturelle, Beziehungen, Persönliche Beziehungen/Kontakte, Soziale Isolierung, Soziale Gruppe, Verhältnis zwischen Gruppen/Institutionen, Arbeitsbeziehungen, Ethnologie/Volkskunde, Theoriebildung

¹ Dieser Aufsatz ist eine überarbeitete Version eines Arbeitspapiers, das ursprünglich in der Reihe des Mainzer Instituts für Ethnologie und Afrikastudien veröffentlicht wurde (Arbeitspapier Nr. 19, 2003). Ich danke dem DAAD für die Finanzierung der Feldforschung und der Graduiertenförderung des Landes Rheinland-Pfalz für die finanzielle Unterstützung der weiteren Ausarbeitung der Dissertation.

Betrachtet man Entwicklungskooperation nicht allein als die Kooperation von Staaten oder Organisationen, sondern auch als Interaktion von Menschen, liegt es nahe, diese Art der Kooperation als „interkulturelle Begegnung“ zu verstehen. In folgendem Text wird es um solche Begegnungen gehen, und zwar am Beispiel von europäischen Entwicklungshelfern und ihren Kontakten zur lokalen Bevölkerung einer Stadt in Niger. Allerdings soll der Zugang zum Thema nicht über Begegnungen im Arbeitskontext gewählt werden, sondern über die privaten Kontakte der Entwicklungshelfer zu lokalen Kontaktpersonen, da hier der Charakter des Interkulturellen, wie noch zu erläutern sein wird, deutlicher zu Tage tritt als in ihren Arbeitsbeziehungen.

Die empirische Grundlage meiner Überlegungen sind interkulturelle Kontakte europäischer Entwicklungshelfer in der Republik Niger, über die ich in einer Feldforschung in der Zeit von Dezember 2000 bis Februar 2002 in der Stadt Zinder² arbeitete. Während dieser Zeit lebten 35 europäische Entwicklungshelfer und -helferinnen in Zinder, nicht alle jedoch zeitgleich.³ Was die lokalen Kontaktpersonen mit denen ich arbeitete betrifft, so standen sie in sehr unterschiedlichen Beziehungen zu den Entwicklungshelfern: es handelte sich sowohl um Arbeitskollegen aus den Projekten, als auch um ihre Hausangestellten wie Wachleute, Köche oder Kindermädchen, ihre Freunde, Alltagsbekanntschaften oder Ehepartner. Meine Interpretationen stützen sich, neben den Informationen aus Interviews, auf die Teilnahme am Alltag der Betroffenen.

Der vorliegende Artikel möchte sich mit einem kleinen Ausschnitt der möglichen Facetten interkultureller Begegnung beschäftigen. Bevor dies jedoch geschieht, werde ich zunächst den übergeordneten Rahmen vorstellen, innerhalb dessen ich diesen Ausschnitt verortet sehe und der einen allgemeinen Zugang zum Arbeitsfeld der interkulturellen Kontakte bilden soll. Der empirische Teil des Textes erhebt dabei keinesfalls den Anspruch, diesen allgemeinen Zugang vollständig zu realisieren, was hier schon aus Platzgründen nicht möglich ist. Vielmehr geht es darum, mit Hilfe eines Beispiels einige seiner Aspekte zu illustrieren. Während also der erste Teil des Aufsatzes der Vorstellung eines Arbeitsfeldes und eines möglichen Zugangs dient, stellt der zweite Teil eine Veranschaulichung und einen Interpretationsversuch zu einem Teilaspekt interkultureller Begegnungen dar. Genauer gesagt soll es dabei um die Grenzen des Verstehens und um die Grenzen der Handlungsspielräume von Kontaktpartnern gehen und damit um ein Problem, das für die Handelnden durch das Zusammentreffen kulturell unterschiedlicher Beziehungsmodelle entsteht. Ausgehend von einer

2. Zinder ist die zweitgrößte Stadt im Niger, sie liegt im zentralen südlichen Teil des Landes und hat ungefähr 120.000 Einwohner, die vorwiegend Hausa sprechen und von denen sich die Mehrzahl als Hausa bezeichnet.

3. Wenn ich im weiteren Textverlauf von „Entwicklungshelfern“ spreche, verstehe ich darunter alle in Zinder lebenden EuropäerInnen (während meiner Forschung z.B. Italiener, Belgier, Dänen, Briten, Franzosen etc.), die dort in irgendeiner Weise in die internationale Welt der Entwicklungskooperation eingebunden waren, sei es als Projektschefs, Fachkräfte oder Freiwillige. Interviews habe ich mit fast allen der damals Anwesenden geführt – nur in einem Fall bestand explizit kein Interesse, mit mir zu sprechen. Mit gut der Hälfte von ihnen stand ich in regelmäßigem Kontakt.

der möglichen Reaktionen auf solche Differenzen – der relativen „Abschottung“ (vgl. Elwert 1992) westlicher Entwicklungshelfer den lokalen Bewohnern der Stadt, den *Zinderois* gegenüber – werde ich dabei ein Problem verfolgen, das hinter dieser Reaktion steht. Indem ich also den Ursachen dieser Kontaktarmut der Entwicklungshelfer nachgehe, möchte ich mich einem grundlegenden Problem interkultureller Begegnungen annähern.

Ausgangspunkt ist dabei die Frage, warum Entwicklungshelfer in Zinder so wenig private Kontakte zu Nigerern haben, obwohl sie dies nach eigenem Bekunden gerne hätten. In vielen der untersuchten Fälle hatten sich Entwicklungshelfer Kontakte zur lokalen Bevölkerung erhofft und durchaus auch versucht, diese zu knüpfen, sich dann aber irgendwann entschieden, keine weitere Energie in Aufbau und Pflege dieser Kontakte zu investieren. Daher stellt sich hier die Frage, warum dies so ist und welche Probleme es sind, die dazu führen, dass das Interesse der Entwicklungshelfer an interkulturellen Begegnungen abflaut, was dann eben zur bereits konstatierten „Kontaktarmut“ führt.⁴ Es ist hier weder meine Absicht, die Arbeit der Entwicklungshelfer zu kritisieren, noch das Verhalten der Nigerer, die mit diesen in Kontakt stehen. Ich möchte auch keine praktischen Empfehlungen zum Umgang mit dem 'kulturell Fremden' geben oder bestimmte Vorstellungen vertreten, wie interkulturelle Kontakte verlaufen *sollen*. Vielmehr möchte ich versuchen, mögliche Problemkonstellationen zu erkennen, indem ich mich bemühe, die Sichtweisen beider Seiten, die der Entwicklungshelfer und die der lokalen Bevölkerung, bezüglich des Kontaktes zu verstehen und den Kontaktverlauf so besser nachvollziehbar zu machen.

Natürlich spielt der Zusammenhang von kultureller Differenz und Entwicklungszusammenarbeit in akademischen und praxisorientierten Diskussionen schon seit längerem eine Rolle. Je nach Ansatz wird jedoch entweder das Moment des Interkulturellen oder das des Handelns vernachlässigt, oder aber man setzt sich eher normativ als empirisch mit dem Problem auseinander, wobei das Ideal einer gelungenen Verständigung oft den Blick auf den tatsächlichen Verlauf der Kontakte verstellt. Mein Anliegen ist es dagegen, Interkulturalität als Handeln konkreter Personen zu verstehen und auf einer empirischen Ebene zu verfolgen, und auf diese Weise Kultur und Entwicklungszusammenarbeit durch die Untersuchung tatsächlicher interpersoneller Kontakte miteinander in Beziehung zu setzen: es begegnen sich nicht Kulturen, Faktoren oder Zielvereinbarungen, sondern handelnde Individuen.

Der Versuch, eine Kontaktsituation aus unterschiedlichen Blickwinkeln zu betrachten und somit das wechselseitige sich fremd oder vertraut sein der Beteiligten als wesentliches Moment der Begegnung zu verstehen, soll dazu beitragen, einen simplen Dualismus von 'eigen' vs. 'fremd' zu vermeiden. Eine einzelne Forscherin kann diesen Anspruch allerdings nur begrenzt verwirklichen. Zum einen, weil es prinzipiell schwierig ist, die Ethnographie einer Kontaktsituation zu erstellen, die allen Beteiligten in gleichem Maße gerecht wird. Zum anderen, und dies hängt mit dem ersten Punkt zusammen, weil es in der ethnologischen Feldfor-

4 Der Umstand, dass interkulturelle Begegnungen außerhalb des Arbeitskontextes der Entwicklungshelfer selten sind lässt sich nicht nur beobachten, er wird auch häufig in Gesprächen von Entwicklungshelfern und *Zinderois* thematisiert. Natürlich ist Kontaktarmut dabei kein Phänomen, das nur in Zinder zu finden ist.

schung nie nur um die eigentlichen Forschungssubjekte geht, sondern immer auch um deren Beziehung zur Forscherin selbst. Dies fällt in einer Studie über interkulturelle Kontakte natürlich besonders ins Gewicht, da Prozesse der Selbst- und Fremdzuschreibung sowohl die eigene Person betreffen, als auch das zu erforschende Thema sind; so wurde auch ich je nach Sicht der Kontaktpartner und ihrer Beziehung zu mir unterschiedlich positioniert. Die Informationen, die ich über bestimmte Ereignisse erhielt, entsprechen dabei den Rollen, die ich von den Sprechern jeweils zugeschrieben bekam. Die Sichtweisen beider Seiten darzustellen ist von daher hauptsächlich Ziel, die Darstellung bleibt jedoch je nach Gegebenheit asymmetrisch, zugunsten einer stärkeren analytischen Durchdringung einmal der einen, einmal der anderen Seite. Im Beispiel, das ich für den vorliegenden Text gewählt habe, wird die Seite der europäischen Entwicklungshelfer ausführlicher behandelt und analysiert werden, da es mir hier primär um die Suche nach *ihren* Gründen für die relative Abschottung von den Zinderois geht.

Ein Zugang: Der Kontakt zwischen Entwicklungshelfern und ihren lokalen Kontaktpersonen als interkulturelle Begegnung

Zum Begriff der „interkulturellen Begegnung“

Zunächst einige Sätze zum Begriff der „interkulturellen Begegnung“ selbst, denn er birgt mehrere Probleme. Zum einen könnte er beim Leser das Bild des Zusammenpralls objektiver, geschlossener Kultureinheiten evozieren, als deren Repräsentanten die am Kontakt Beteiligten lediglich gelten. So möchte ich den Begriff jedoch gerade nicht verstanden wissen. Wenn ich von „interkulturell“ spreche, dann deshalb, weil ich davon ausgehe, dass sich innerhalb bestimmter sozialer Strukturen Handelnde begegnen, die, abgesehen von speziellen Interessen, Zielen oder individuellen Eigenschaften, auch mit spezifischen, voneinander verschiedenen kulturellen Vorstellungen an Situationen herantreten, mit denen sie in eben diesen Situationen umgehen müssen oder können. Diese „kulturellen Vorstellungen“ umfassen Theorien über die Welt, Modelle sozialer Beziehungen, Konzepte von Selbst und Person, bestimmte Wertvorstellungen oder Verhaltensmuster, die über eine spezielle Situation hinaus das Handeln des Einzelnen sowohl ermöglichen als auch binden, jedoch immer nur in konkreten Handlungszusammenhängen interpretiert und verhandelt werden. Der Begriff der „kulturellen Vorstellungen“ soll damit sowohl transsubjektive strukturelle, als auch akteursspezifische dynamische Momente vereinen und dadurch betonen, dass Kultur nicht in Performanz und einzelnen Prozessen der Aushandlung aufgeht, aber ohne diese nicht zu denken oder zu erschließen ist. In Interaktionssituationen zeigt sich, dass Menschen nicht durch eine definitive, objektive Struktur determiniert sind, sondern durchaus reflexiv handeln und eigene Inte-

ressen und Strategien verfolgen, dass sie sich dabei aber auf kulturelle Modelle beziehen, die über die situative Bedeutungsgebung und spezifische Akteure hinaus bestehen. Für die Betrachtung interkultureller Kontaktsituationen folgt daraus, dass „Kultur“ keine Variable sein kann, die man Erklärungen beliebig zufügen kann oder nicht,⁵ sondern dass sie jeder Handlung inhärent ist.

Auch der zweite Teil des Begriffspaares „interkulturelle Begegnung“ ist problematisch (vgl. dazu Berger, Ratschiller & Schmidt 2002:183f.). Der Begriff der „Begegnung“ ist stark aufgeladen und in vielen Studien zu interkulturellen Kontakten normativ konnotiert. Die deskriptive und die präskriptive Ebene des Begriffs fließen dabei oft unbemerkt ineinander: „interkulturelle Begegnung“ drückt dann nicht nur ein Geschehen aus, sondern gleichzeitig auch das, was geschehen *solte*, sowie die moralische Pflicht der Beteiligten, zu einem Gelingen der Begegnung beizutragen. Eine interkulturelle Begegnung gilt damit nur dann als geglückt, wenn *beide* Seiten sie auch als solche interpretieren, wobei impliziert wird, dass die Ausgangsbedingung ein Sich-gegenseitig-verstehen-wollen der Beteiligten ist und ihr Ziel gegenseitige Akzeptanz. Zwar denke auch ich, dass es geglückte und weniger geglückte interkulturelle Begegnungen gibt, halte es aber dennoch für falsch, die Kriterien dafür an einem idealisierenden Verstehensmodell festzumachen und sie so von vornherein festzulegen. Denn die am Kontakt Beteiligten können durchaus unterschiedlicher Meinung darüber sein, was einen gelungenen Kontakt ausmacht; Ziele der Interaktion – die paradoxerweise oft als Bedingungen bereits vorausgesetzt werden – wie zum Beispiel Harmonie, Offenheit und Machtsymmetrie sind weder Garant gelungener Begegnungen, noch entsprechen sie zwangsläufig den Idealen aller Beteiligten.

Ich habe den Begriff „Begegnung“ dennoch gewählt, da die Spannung, die er in sich trägt, nicht nur ein (Stör-)Element in der Analyse von Kontakten ist, sondern auch die Spannungen der Begegnung und der Beteiligten selbst widerspiegelt: Spannungen wie die zwischen Ideal und Praxis, zwischen Abwehr und Verlangen oder Nähe und Distanz.⁶ *Rencontre*, das französische Pendant zum Begriff der Begegnung, beinhaltete im frühen 8. Jahrhundert noch zwei Bedeutungsvarianten: das Werfen von Würfeln und den Nahkampf. Seine Etymologie verweist so auf den Zusammenhang von Glück, Spiel und Zufall auf der einen und Konflikt, Abwehr und Kollision auf der anderen Seite (vgl. Dibia & Wulf 1999:12).

Der Einfachheit halber habe ich bisher von den zwei „Seiten“ der Begegnung gesprochen. Damit meine ich nicht, alle „europäischen Entwicklungshelfer in Zinder“ würden eine homogene Gruppe mit gleichen Vorstellungen, Interessen und Handlungsweisen bilden. Dennoch lassen sie sich ganz gut als eine Seite der Kontakte konstruieren, denn einerseits sehen sie sich selbst als solche – als „die Nichtlokalen“, „die Fremden“ – andererseits wer-

5 Zu einer solch mechanistischen Verfahrensweise tendiert zum Beispiel Gudykunst bei der Entwicklung seiner Theorie interkultureller Kommunikation (Gudykunst / Nishida 1989), sowie auch viele Berater, die sich bei der Entwicklung interkultureller Trainings mit Kulturdefinitionen und dem Objektivieren des Einflusses von Kultur auf das jeweils behandelte Arbeitsfeld beschäftigen (vgl. Dahlén 1997, Moosmüller 2000).

6 Vgl. die Alteritätsdebatten, die sich auf diese Spannungen beziehen, oder auch die rhetorische Analyse von Kulturkontakt, wie Strecker sie versteht (Strecker et al. 2002).

den sie oft auch von der lokalen Bevölkerung als eine Einheit gesehen: als „*nasaru*“ oder „*les blancs*“.⁷ Hinzu kommt, dass sich im Verhalten der europäischen Entwicklungshelfer, so sehr sie sich auch voneinander unterscheiden, sobald es um die Kontakte zu den Zinderis und um dabei auftretende Differenzen geht, vergleichbare Muster zeigen. Diese lassen sich zum Teil auf gleiches Alter, Geschlecht oder auf ähnliche Arbeitserfahrungen zurückführen, zu einem anderen Teil sprechen diese Gemeinsamkeiten aber auch für ähnliche Wertigkeiten und ähnliche kulturelle Vorstellungen von Formen sozialer Beziehungen, von Person und Selbst oder sozialer Ordnung.

Wenn ich auf der anderen Seite von „lokalen Kontaktpersonen“ spreche, so gilt auch für diese, dass es sich um einen durchaus heterogenen Personenkreis handelt: auch Hausangestellte, Dienstleister wie zum Beispiel der Schneider, Schreiner oder Kellner, Freunde, Bekannte, Liebhaber/-innen oder Ehepartner/-innen repräsentieren keine einheitliche „Hausa-Kultur“. Dennoch gibt es auch hier, je nach Beziehungsform, gewisse Gemeinsamkeiten in der Auseinandersetzung mit den europäischen Fremden, die sich, zum Teil jedenfalls, auf kulturelle Modelle dieser Beziehungsformen beziehen.⁸

Interkulturelle Kontakte als Schnittstelle

Ein sinnvoller Zugang zur Analyse interkultureller Kontakte scheint es, die den Akteuren eigenen kulturellen Modelle der sozialen Beziehung, den tatsächlichen Kontaktverlauf, sowie Bedingungen, Problemfelder und Auswirkungen des Kontaktes als zu untersuchende Aspekte voneinander zu unterscheiden, auch wenn sie in interkulturellen Interaktionssituationen stets ineinander fließen und so eine spezifische soziale Situation bilden. Dieser Zugang zum Verständnis interkultureller Begegnungen orientiert sich an der Idee der Schnittstelle von Norman Long (u.a. 1993, 2001). Während Long jedoch den offenen und dynamischen Aushandlungscharakter von Schnittstellensituationen betont, erscheint es mir ebenso wichtig, auch auf die von den Handelnden eingebrachte Verhandlungsmasse zu verweisen – und damit auf die Grenzen der Aushandlung und die Begrenztheit ihrer möglichen Ergebnisse. Damit meine ich, dass neben den situativen und fluiden Momenten sozialer Begegnungen und der darin verhandelten Bedeutungen auch betont werden muss, dass Akteure mit oft recht stabilen und die Situation überdauernden kulturellen Modellen an eine solche Begegnungssituation herantreten. Ihre Positionen und die sich ergebenden Konfigurationen von Vorstellungen, Werten und Interaktionen sind keineswegs beliebig, sondern immer auch durch beständigere (natür-

7 „Weiß e“ steht dabei im Gegensatz zur Eigenbenennung als „Schwarze“ oder „Afrikaner“, oder zur Bezeichnung anderer nicht-afrikanischer Fremder wie „Araber“ oder „Chinesen“.

8 Es kommt dabei nicht darauf an, ob es sich hier um hausatypische, nigrische oder westafrikanische Vorstellungen handelt. Wesentlich ist, dass sie von den Beteiligten als unterschiedliche Vorstellungen wahrgenommen werden, beziehungsweise dass sich die Beteiligten als voneinander verschieden konstruieren oder erleben.

lich auch nicht ewigwährende) kulturelle Formen und Identitäten geprägt, die zwar situativ gehandhabt werden, aber dennoch nicht beliebig jedes Mal neu gestaltet werden können. Neben den Aushandlungsprozessen in der Kontaktsituation selbst sollte also mehr noch beachtet werden, auf welche kulturellen Vorstellungen sich die Akteure dabei beziehen und inwieweit diese ihre Handlungsspielräume eingrenzen und das Ergebnis der Begegnung bestimmen.

Nach Longs Modell bildet die oft konfliktbeladene Begegnung von Handelnden aus unterschiedlichen sozialen Kontexten in spezifischen Situationen den Kern der Schnittstelle. Dabei bringen die Akteure unterschiedliche Vorstellungen, Interessen, Ziele, Handlungsmodelle und unterschiedliches Wissen mit und verfügen über unterschiedliche Machtpotentiale. Einerseits wirken diese Differenzen als Grenzen für das Handeln des jeweils Anderen – und, wie ich stärker betonen würde, auch für das eigene – andererseits betrachtet er Differenzen aber auch als Ressource für neue Handlungsmöglichkeiten, da sie von den Akteuren aktiv genutzt werden können. Long gemäß greifen an einer Schnittstelle auf diese Art die Interessen, Werte und das Wissen der Akteure ineinander und verändern sich. Im Zusammentreffen unterschiedlicher Lebenswelten an der Schnittstelle werden Bedeutungen situativ verhandelt und transformiert – eine gemeinsame soziale Wirklichkeit wird stets aufs neue konstruiert. Unter dem von mir gewählten Fokus wird stärker hervorgehoben, dass sich in der Kontaktsituation nicht nur Akteure aus unterschiedlichen sozialen, sondern auch aus unterschiedlichen kulturellen Kontexten begegnen und versuchen, ihre (je unterschiedlichen) kulturellen Modelle von sozialen Beziehungen der Situation gemäß zu aktualisieren. Das heißt, sie versuchen, Modelle je nach Zeit, Ort, Handelnden, Interessen, Zielen und Emotionen in soziale Praxis umzuformen. Je nachdem, wie stark solche Modelle die eigenen Identitätskonstrukte tangieren und mit den eigenen Wertigkeiten verknüpft sind, ist man dabei allerdings mehr oder weniger flexibel. Während für manche Akteure durch kontinuierlichen Kontakt zwar neue Modelle und Handlungsmuster mit eigenen Diskursformen und Strategien entstehen können, bleiben für andere die schon vor dem Kontakt existenten Bedeutungsgebungen aktuell oder zumindest latent bestehen. An einer Schnittstelle treffen natürlich nicht Kulturen im offenen Konflikt aufeinander (im Sinne eines *clash of civilizations*), dennoch begegnen sich, im Kontext bestimmter Interessenlagen, immer auch einzelne kulturelle Vorstellungen, die nicht unbegrenzt verhandelbar sind. Es ist daher ungewiss, wie weit die Schaffung 'interkultureller Wirklichkeit' in Schnittstellenbegegnungen jeweils geht.

Die Beteiligten versuchen in den spezifischen Kontaktsituationen also, ihre Vorstellungen und Interessen je nach Gegenüber und Situation zu handhaben, sie bei ihrem Gegenüber zu verankern und ihn (oder sie) dazu zu bringen, auf sie einzugehen. Die Folgen dieser Prozesse unterscheiden sich aber je nachdem, wie gut sich die Vorstellungen und Interessen der beiden Seiten ineinander fügen, oder wie stark sich eine Seite durchsetzt und die andere Seite sich dadurch manipuliert fühlt. So kann es zum Beispiel geschehen, dass neue Beziehungsmuster entstehen und andere Interessen und Strategien sich treffen, oder aber, dass ein Akteur es vorzieht, auf weitere Begegnungen zu verzichten.

Indem ich interkulturelle Begegnungen als „Schnittstelle“ betrachte, greife ich auf ein wesentliches Konzept der Ethnologie der Entwicklung zurück, betone neben den sozialen Strategien der Akteure aber auch deren kulturelle Gebundenheit, womit sich der Fokus der Analyse von einer sozialen Schnittstelle hin zu einer interkulturellen verschiebt – ohne erstere dabei auszublenden.

Zwei Forschungstraditionen: Ethnologie der Entwicklung und die Erforschung interkultureller Kontakte

Aus einem solchen Verständnis der Schnittstelle im Kontext der Entwicklungszusammenarbeit folgt aus meiner Sicht die Notwendigkeit, zwei Forschungsrichtungen miteinander zu verbinden, die bisher meist getrennt diskutiert wurden: die *Ethnologie der Entwicklung* und die *Erforschung interkultureller Kontakte*.

Die Ethnologie der Entwicklung (*Anthropology of Development*, s. Bierschenk et al. 1993; Olivier de Sardan 1995 & 2001) hat sich Entwicklungskooperation selbst zum Gegenstand gewählt und untersucht empirisch, oft auf der Mikroebene, das Zusammenspiel der verschiedenen, an entwicklungspolitischen Interventionen beteiligten Akteure. Dabei geht es meist um die Interaktionen lokaler Akteure wie Nichtregierungsorganisationen, Beamte, Bauern, Animateure und Entwicklungsmakler (u.a. Crewe/Harrison 1998, Bierschenk 2000,) oder um Experten in den geldgebenden westlichen Institutionen (u.a. Kaufmann 1997) oder – weniger akteurszentriert – „um die Organisation dessen, was zwischen ihnen passiert“ (Rottenburg 2002:11). Seltener, aber für dieses Thema wesentlich, sind auch Studien über die lokale Wahrnehmung von Entwicklungshelfern (vgl. Elwert/Elwert 1991), über das Leben und Arbeiten der Experten in Entwicklungsländern (vgl. u.a. Rakelmann 1991, Elwert 1992, Braun 1993, Teunissen/Waiszfisz 1993) oder auch Studien über rückblickende Stellungnahmen zurückgekehrter Entwicklungshelfer (Hemedinger 1995, Wieslander 2001). Allerdings wird in diesen Untersuchungen meist nur eine Seite der am Kontakt beteiligten Akteure betrachtet und nicht der interkulturelle Kontakt selbst, der bisher nur vereinzelt in Arbeiten über Kontakte zwischen afrikanischen Entwicklungshelfern und deren afrikanischer „Zielgruppe“ im Mittelpunkt des Interesses steht (vgl. u.a. Gnägi 1995, Schöninger 1998). Die Ethnologie der Entwicklung betont also die Handlungsebene und das ‚inter-‘ im Sinne der Interaktion unterschiedlicher Akteure und Akteursgruppen, um das ‚interkulturell‘ geht es ihr bisher noch selten. Forschungen zu alltäglichen, persönlichen interkulturellen Kontakten zwischen nicht-einheimischen Entwicklungshelfern und lokalen Kontaktpartnern, die versuchen, beide Perspektiven zu berücksichtigen, fehlen noch weitgehend. Zu diesem Zweck scheint es sinnvoll, Ansätze der Ethnologie der Entwicklung mit Perspektiven einer anderen Forschungsrichtung zu verbinden, die sich der Erforschung interpersoneller, interkultureller Kontaktsituationen widmet. Diese ist allerdings in so unterschiedlichen Disziplinen wie der Psychologie, Soziolin-

guistik oder auch den Wirtschaftswissenschaften zu finden und arbeitet daher mit einer Vielzahl von Ansätzen, die eben je nach Fach entweder die Kommunikationssituation oder die psychischen Anpassungsprozesse an eine fremde Umwelt fokussieren. Eine Kombination dieser verschiedenen Perspektiven im Hinblick auf die interkulturellen Kontakte von Entwicklungshelfern wäre das anzustrebende Ziel. Bisher wird jedoch auch hier weniger das tatsächliche Interagieren im interkulturellen Kontext der Entwicklungszusammenarbeit bearbeitet, interkulturelle *face-to-face* Kontakte von Entwicklungshelfern vor Ort werden kaum je empirisch untersucht. Vielmehr steht meist der Entwicklungshelfer als entsandte Fachkraft im Kreis einer *expatriate community* (Cohen 1977) oder als ein Anpassungsprozesse durchlaufendes Individuum im Mittelpunkt der Arbeiten (vgl. u.a. Hawes/Kealy 1981, Ady 1995). Sobald diese Arbeiten auch einen starken Praxisbezug aufweisen, in ihnen also zum Beispiel Konzepte interkultureller Trainings entwickelt werden, tendieren sie außerdem oft dazu, 'Kultur' lediglich als handlungsdeterminierendes geistiges Programm zu konzeptionalisieren (vgl. Hüsken 2001). Indem sich meine Untersuchung auf persönliche Kontakte an interkulturellen Schnittstellen von Entwicklungshelfern und lokalen Kontaktpersonen konzentriert, möchte ich eine Perspektive auf Prozesse der Entwicklungszusammenarbeit betonen, die sich sowohl am Interagieren der beteiligten Akteure als auch an der kulturellen Verankerung ihres situativen Handelns orientiert, und weniger an entwicklungspolitischen Institutionen, Strukturen oder Zielsetzungen.

Wie eingangs erwähnt ist es auch in der anwendungsbezogenen Diskussion um entwicklungspolitische Aufgaben und Konzepte üblich, Zielgruppen und Entwickler als kulturell geprägte, wesentliche Träger von Entwicklungsprozessen ernst zu nehmen. So sprach und spricht man bis heute von den sogenannten 'soziokulturellen Faktoren' auf Seiten der Zielgruppe und verweist damit darauf, dass Probleme in der Entwicklungskooperation ihre Ursache auch in kulturellen Rahmenbedingungen der Empfängergesellschaften haben können (Riedel et al. 1990, BMZ 1992). Oder aber man spricht auf der anderen Seite von kulturell unterschiedlichen Entwicklungsvorstellungen und verweist damit auf die Notwendigkeit, die Verschiedenheit der Kulturen auch als Ressource zu verstehen, und im Entwicklungsprozess zu integrieren (vgl. Claus 2001, Odhiambo 2002).⁹ Dass aber Entwicklungsprozesse auch ein sehr konkretes '*inter-*' zwischen Experten und lokalen Kontaktpersonen beinhalten, da all diese kulturell unterschiedlichen Menschen auch miteinander umgehen müssen, wurde bisher seltener thematisiert und ist vor allem selten Gegenstand wissenschaftlicher Analysen.¹⁰

9 Kritisch zu dieser Diskussion um Kulturkonzepte im Entwicklungskontext vgl. Elwert (1996).

10 Vgl. Erika Dettmar (u.a. 1990), die, wenn auch eher normativ ausgerichtet, solche Studien im Rahmen einer „Ethnologie der Begegnung“ anregte.

Die Verknüpfung der Gegenstände: „Entwicklungskooperation“ und „interkulturelle Begegnungen“

Die jeweiligen Gegenstände der oben genannten Forschungsrichtungen sollten meiner Meinung nach also zusammen diskutiert werden, nicht zuletzt, weil Entwicklungskooperation eben sehr wesentlich immer auch von der Arbeit einzelner Personen getragen wird und nicht allein von organisatorischen Verfahren, wie zum Beispiel Rottenburg sie betont (Rottenburg 2002). Es geht dabei um Menschen aus unterschiedlichen kulturellen Kontexten, mit unterschiedlichen Modellen von der Welt, die etwas voneinander wollen und die für ihr Handeln in gewissem Maße auch Verantwortung tragen. Ausländische Entwicklungshelfer sind dabei wesentliche Akteure, zumindest in Zinder, da lokale Strukturen der Entwicklungshilfe dort erst entstehen. Nach ihren Motivationen für ihre Arbeit befragt, geben europäische Entwicklungshelfer meist die Antwort, sie wollten „fremde Menschen und Kulturen kennen lernen“. Auch wenn diese Antwort zu guten Teilen nur *political correctness* widerspiegeln sollte, stehen dahinter doch auch mit der Entwicklungskooperation verbundene Ideale und Erwartungen, nämlich Kontakte zur lokalen Bevölkerung zu knüpfen und die lokale Lebensweise kennen zu lernen. Entwicklungskooperation, so wie sie im Moment im Westen gedacht wird, ist eng verbunden mit Diskursen über kulturellen Austausch, Partnerschaft und interkulturelle Verständigung – und daher macht es auch Sinn, dies gemeinsam zu diskutieren.¹¹

Auch mit Blick auf die lokale Bevölkerung erscheint die Verbindung der Themenbereiche „Entwicklungszusammenarbeit“ und „interkulturelle Begegnungen“ konsequent. Vorstellungen von Entwicklungskooperation sind in Zinder oft stark personalisiert: danach stehen hinter jedem Projekt bestimmte „Weiß e“ und der Umgang mit Entwicklungsprojekten bedeutet zu einem großen Teil den Umgang mit genau diesen nichtafrikanischen Fremden. So besehen halte ich es daher für angemessen, Entwicklungskooperation auch als allgemeineren Prozess der Rezeption von Fremden zu betrachten und damit den Blick auf das interpersonelle und interkulturelle der Zusammenarbeit zu lenken.

In meiner Forschung erwies sich dabei der Zugang über private Kontakte von Entwicklungshelfern als sinnvoll. Damit meine ich Kontakte, die sich im privaten Raum der Entwicklungshelfer abspielen, in dem Raum also, den sie explizit von dem der Arbeit trennen und der meist auch mit ihrer Freizeit zusammenfällt.¹²

11 Die Art der Beziehung zwischen den Zinderois und den europäischen Entwicklungshelfern ist also besonders auch dadurch geprägt, dass letztere (offiziell) ein Verständnis von Entwicklungshilfe vertreten, in dem Partnerschaft und Kooperation wesentliche Schlagwörter sind; ein Topos im Entwicklungsdiskurs, der gewisse Ansprüche auch an das Verhalten der einzelnen Entwicklungshelfer stellt. Nichteuropäische Entwicklungshelfer, deren Entwicklungsdiskurs hauptsächlich auf anderen Idealen beruht (z.B. Unterentwickelte zu entwickeln), haben weniger oft den Anspruch, sich in die Gastgebergesellschaft zu integrieren, Kontakte zu knüpfen, oder die lokale Bevölkerung als im Prinzip gleich und gleichberechtigt ernst zu nehmen.

12 Private Kontakte sind dabei also nicht mit freundschaftlichen gleichzusetzen.

Der Zugang über das Private

Der vorherige Punkt weist schon darauf hin, dass in der Vorstellung vieler Menschen Zinders der Übergang zwischen einem Projekt und den Personen, die für verantwortlich gehalten werden, fließend ist. Beim lokalen Umgang mit Projekten geht es im Prinzip oft um die mit ihnen verbundenen Einzelpersonen und ihre (unterstellten) Eigenarten und Interessen. So gesehen scheint es daher zweckmäßig, an Stelle abstrakter Experten oder Entwicklungsdiskursträger die Entwicklungshelfer als konkrete Personen in den Vordergrund zu stellen und so auch in der Forschung die lokal vorhandene Verknüpfung von Mensch und Projekt nachzuvollziehen.

Auch im Bezug auf die Entwicklungshelfer erweist sich der Fokus auf private Kontakte als angebracht. Die meisten Entwicklungshelfer in Zinder messen dem privaten Raum abseits der Arbeit große Wichtigkeit bei. Das ist verbunden mit der Vorstellung, dass man glaubt, privat eher so sein zu können, „wie man wirklich ist“. Viele fühlen sich hier freier und glauben sich weniger an vorstrukturierte Beziehungs- und Kommunikationsmuster gebunden, als dies bei der Arbeit der Fall ist. Indirekt bestätigt diese Position die Annahme Rottenburgs (Rottenburg 2002:13f.), der behauptet, dass im Organisationsfeld Entwicklungszusammenarbeit bestimmte Verfahrensweisen eingesetzt werden, die die Beziehungen und Kommunikationsweisen der Beteiligten regeln – Praktiken, die Rottenburg in ihrer Gesamtheit als „technisches Spiel“ bezeichnet (Rottenburg 2002:u.a. 119ff.). Man einigt sich in den Arbeitsbeziehungen offiziell auf eine bestimmte Sicht der Welt, einen spezifischen Realitätsbegriff, auf einen „Metacode“, und versucht so, Zusammenarbeit unter den Bedingungen kultureller Heterogenität zu ermöglichen, indem man nämlich genau diese Heterogenität offiziell negiert (Rottenburg 2002:u.a. 233ff.). Dagegen, so meine Position, bieten private Kontakte, die sich außerhalb dieser Aushandlungszonen befinden, mehr Raum für Heterogenität, damit aber auch für das Aufbrechen von Problemen und Konflikten.¹³ In den privaten interkulturellen Kontakten der Entwicklungshelfer kommen also kulturelle Differenzen und Probleme stärker zum Ausdruck, als im Rahmen ihrer Arbeit.¹⁴ Ich gehe davon aus, dass sich die auftretenden Problemarten beruflich wie privat prinzipiell nicht sehr unterscheiden, dass sie im privaten Raum jedoch mehr Möglichkeit haben, sich zu entfalten, und daher dort auch besser untersucht werden können. „Entfalten“ bezieht sich dabei zum einen auf das *Zulassen* von Differenz und zum anderen auf die *Folgen* (Einstellungen, Handlungen), die für die Beteiligten aus

13 Diese Annahmen decken sich auch mit meinen Forschungserfahrungen. In meinen Gesprächen mit lokalen Arbeitskollegen europäischer Entwicklungshelfer wurde schnell deutlich, dass auch ich zu diesem Organisationsfeld gerechnet werde und, wenn auch selbst keine Metacode-Sprecherin, so doch jemand bin, den man in diesem Code anspricht. Gespräche mit diesem Personenkreis waren oft weitaus oberflächlicher und befangener als Gespräche mit anderen Kontaktpersonen der Entwicklungshelfer – selbst mit abhängig Beschäftigten wie Hausangestellten – da man aus verschiedenen Gründen damit beschäftigt war, auch mir gegenüber Differenzen oder Konflikte zu negieren.

14 In Rottenburgs Worten wären in diesem privaten Raum dann die jeweiligen „Kulturcodes“ vorherrschend (Rottenburg 2002: z.B. 14, 238f.).

dieser Differenz entstehen – Auswirkungen, die im privaten Alltag weit unmittelbarer sind und somit deutlicher zu Tage treten als im beruflichen Kontext, wo sie nichts desto weniger existieren, auch wenn sie negiert werden. Private Kontakte zu fokussieren ist damit ein Versuch, die Entwicklungskooperation über die „Hintertreppe“ anzugehen, über den privaten Menschen, sein Handeln, seine Wahrnehmung von Problemen und seine Lösungsversuche. Ich denke, dass die Fokussierung auf solche interkulturellen Begegnungen eine Ergänzung der üblichen Perspektiven auf Prozesse der Entwicklungszusammenarbeit ist, da sie diese Zusammenarbeit als Handeln bewusster, jedoch kulturell unterschiedlicher Akteure begreift. Es ist der Versuch, Probleme der Entwicklungskooperation auch als konkrete Handlungsprobleme zu verstehen, mit denen sich die Beteiligten im Umgang mit dem Fremden konfrontiert sehen. Nun stellte sich allerdings durch die Forschung auch heraus, dass eben diese privaten interkulturellen Kontakte in Zinder in der Anzahl eher begrenzt und meist oberflächlicher Natur waren. Es war auffallend, wie wenig direkte und längerfristige private interkulturelle Kontakte europäische Entwicklungshelfer hatten. Daher wurde es wichtiger als ursprünglich geplant, auf Probleme und Konflikte zu achten, die mögliche Ursache der konstatierten Kontaktarmut sein könnten.

Somit komme ich also zu der Frage, warum europäische Entwicklungshelfer in Zinder so wenige engere private Kontakte zu den Zinderois haben, obwohl sie selbst nach eigener Aussage die Erwartung haben, diese Kontakte zu knüpfen und auch nach ihnen suchten. Es geht mir hier also, wie gesagt, nur um die Gründe und Probleme derjenigen Entwicklungshelfer, die überhaupt Interesse an Kontakten hatten und Versuche unternahmen, Kontakte zu knüpfen, es dann aber irgendwann vorzogen, ihre interkulturellen Kontakte wieder zu reduzieren.

Ein Problem: Der Umgang mit divergierenden kulturellen Modellen sozialer Beziehungen

Kontaktarmut im interkulturellen Kontext Zinders

Wie schon angesprochen kann es hier nicht darum gehen, Aussagen zu treffen, die immer auf alle Entwicklungshelfer zutreffen, oder auch nur auf die fünfunddreißig, die in Zinder während meiner Forschungszeit lebten. Es geht vielmehr nur darum, das weit verbreitete Phänomen der „Abschottung“ (Elwert 1992) zu skizzieren und eine ihrer möglichen Ursache zu verfolgen. Natürlich bestehen und bestanden zwischen den europäischen Entwicklungshelfern Unterschiede – hervorstechender als nationale Unterschiede waren dabei die alters- und erfahrungsabhängigen Unterschiede, die sich zum Beispiel in den Einstellungen zur Arbeit oder in den Erwartungen an ein Leben in einem fremden Land äußerten. Auffallend war, dass

viele relativ junge Entwicklungshelfer in Zinder arbeiteten (bis Anfang dreißig), die bis dahin noch wenig oder keine Erfahrung in der Entwicklungszusammenarbeit hatten. Daraus ergab sich vermutlich auch der oft thematisierte Gegensatz zwischen den anfänglichen Erwartungen und Hoffnungen (auf viele Kontakte zu den Bewohnern Zinders) und dem sich langsam einstellenden Alltag in einem meist eher 'weiß en' Bekanntenkreis. Doch auch Entwicklungshelfer mit längerer Berufserfahrung thematisierten Kontaktschwierigkeiten, die ihnen (nach eigener Aussage) in Zinder als besonders groß erschienen. Meine Forschung kreiste also bald um Fragen nach Kontakthindernissen und Problemfeldern im Rahmen interkultureller Kontakte.¹⁵

Um die relative Kontaktarmut zwischen Entwicklungshelfern und lokaler Bevölkerung zu verstehen, muss man ein breites Spektrum an verschiedenen Bedingungen beachten, die als Kontakthindernisse wirken könnten (vgl. auch Elwert 1992: 146f.). Um nur wenige davon anzudeuten: Es bestehen nicht zu unterschätzende Sprachbarrieren zwischen den meisten *expatriés* und den Zinderois: fast kein Entwicklungshelfer spricht Hausa und zum Teil ist auch ihr Französisch eher schwerfällig; in Zinder wiederum sprechen viele Einwohner kein oder nur bruchstückhaft Französisch. Nach Ansicht der Entwicklungshelfer verhindert auch ihre oft relativ kurze Aufenthaltsdauer von zwei bis drei Jahren, dass enge Kontakte geknüpft werden. Und auch die großen sozio-ökonomischen Unterschiede, die zwischen Entwicklungshelfern und den meisten Bewohnern Zinders bestehen, erschweren Begegnungen. So nehmen zum Beispiel ältere Zinderois „die Weiß en“ oft als Teil der gesellschaftlichen Elite wahr, mit denen es eher unangemessen ist in engerem Kontakt zu stehen. Der unter anderem aus den Einkommens- und Vermögensunterschieden resultierende unterschiedliche Lebensstil ist ebenfalls ein Grund dafür, dass sich – auf einer ganz praktischen Ebene – die Lebenswege auch der Jüngeren kaum überschneiden.

Um ein Bild von Kontaktproblemen und -hindernissen zu gewinnen, muss man also im Auge behalten, dass der (mögliche) Kontakt zwischen europäischen Entwicklungshelfern und den Leuten aus Zinder nicht allein eine inter-kulturelle und inter-individuelle Begegnung ist, sondern auch eine Begegnung zwischen unterschiedlichen *sozialen* Schichten. Dabei ist es nun aber wiederum kulturspezifisch, ob und wie diese Schichten wahrgenommen werden, wie sie beurteilt werden und wie Kontakte zwischen den Schichten konzipiert werden. Im Folgenden werde ich der Kürze halber nur auf diejenigen Annahmen zur Kontaktarmut explizit eingehen, die mit kulturell unterschiedlichen Modellen sozialer Beziehungen zu tun haben. Denn wie gesagt gehe ich davon aus, dass die Kontaktarmut auch mit unterschiedlichen Vorstellungen von Formen sozialer Beziehungen zu tun hat, sowie mit den jeweils unterschiedlichen Versuchen der am Kontakt Beteiligten, diese Vorstellungen in die soziale Praxis einzubringen. Meine Annahme ist, dass die Kontaktarmut zwischen europäischen Entwicklungshelfern und Zinderois *unter anderem* darauf zurückgeführt werden kann, dass in der direkten Interaktion die lokalen Kontaktpartner eher in der Lage sind, ihre Vorstellungen und Erwartungen um-, beziehungsweise durchzusetzen als die fremden Entwicklungshelfer. Die lokalen Kontaktpart-

15 Wenn ich im Folgenden den französischen Terminus *expatriés* verwende, so verstehe ich darunter europäische Entwicklungshelfer und Entwicklungshelferinnen.

ner sind konsequenter darin, *ihre* Interessen zu vertreten, da sie einen klareren Begriff davon haben, was sie wollen und wie sie es erreichen können. Entwicklungshelfer auf der andern Seite sind als Fremde unsicher in der eigenen Positionierung. Im Rahmen interkultureller Begegnungen geraten sie jedoch immer wieder in Situationen, in denen sie gezwungen sind, zu handeln, sich für einen Handlungsweg zu entscheiden, und damit für eine klare Position. Auf der Suche nach Entscheidungen geraten sie in Dilemmata, die letztlich dazu führen, dass sie sich handlungsunfähig fühlen. Aufgrund solcher Erfahrungen scheinen es viele Entwicklungshelfer vorzuziehen, auf weitere und intensivere Kontakte zu verzichten und sich dafür zu entscheiden, sich von Kontakten mit Nigern zurückzuziehen. Die Erfahrung, dass Kontakte nicht nach den Vorstellungen der Entwicklungshelfer verlaufen und dass sie ihre eigenen Vorstellungen und Interessen nicht vertreten können, sind dem gemäß ein wesentlicher Auslöser für die freiwillige soziale Abschottung der Entwicklungshelfer. Um zu verstehen, warum es so wenige längerfristige engere Kontakte gibt, ist es daher wichtig, die wenigen Begegnungen, die dennoch stattfinden, genau zu betrachten und zu fragen, welche Probleme sie für die Beteiligten aufwerfen – Probleme, die anscheinend so gewichtig sind, dass es zumindest manche Entwicklungshelfer vorziehen, vorhandene Kontakte nicht zu intensivieren oder ganz abubrechen und weitere Kontakte zu meiden.

Ein Beispiel: Der Entwicklungshelfer, sein Koch, und die Frage nach Kredit

Im Folgenden möchte ich auf eine spezifische Form interkultureller Beziehung eingehen und sie unter der Perspektive eines typischen Problemfeldes näher betrachten. Am Beispiel der Beziehung zwischen Arbeitgebern und Hausangestellten soll es darum gehen, wie durch die Bitte eines Angestellten um einen „Kredit“ eine Problemlage entsteht, aus der der Entwicklungshelfer keinen eindeutigen Lösungsweg mehr finden kann, was dazu führt, dass der Kontakt zu dem Angestellten als unbefriedigend empfunden und schließlich auf ein Minimum reduziert wird. Ich verfolge damit nicht den Anspruch, einen exakten empirischen Beweis meiner Annahmen über Kontaktarmut zu führen oder meinen dargestellten Zugang im Detail abzuarbeiten. Den Kontakt zu einem Hausangestellten habe ich deshalb als Beispiel herausgegriffen weil, abgesehen von einem Mangel an Raum für weitere Beispiele, für die meisten Entwicklungshelfer im privaten Bereich der Kontakt zu dieser Personengruppe der häufigste ist. Jeder Entwicklungshelfer hat Hausangestellte und hat regelmäßig Kontakt zu ihnen, was zum einen dazu führt, dass hier auch Probleme häufig sind und was zum anderen bedeutet, dass diese Kontakte oft Gesprächsthema sind. Im Vergleich zu anderen Beziehungsarten zeigt sich außerdem auch, dass in dieser Kontaktform Konfliktmuster auftreten, wie sie durchaus auch in ganz anders gearteten Beziehungen wie Partnerschaften oder Freundschaften zu finden sind. Es geht hier also nicht darum, kulturelle Modelle sozialer Beziehungen herauszuarbeiten, die für alle Kontaktformen gelten, als vielmehr darum, wiederkehrende Konfliktlinien und Handlungsprobleme darzustellen, die für gewöhnlich dann

de Konfliktlinien und Handlungsprobleme darzustellen, die für gewöhnlich dann deutlich werden, wenn die Kontaktpartner entlang unterschiedlicher Konzepte agieren. Zur Illustration dieser Probleme und ihrer Auswirkungen halte ich es daher für gerechtfertigt, mich auf ein Beispiel zu beschränken und die Kontakte zu den anderen anfangs erwähnten Kontaktpersonen hier unbeachtet zu lassen.

Mit Hilfe der folgenden generalisierenden Darstellung möchte ich veranschaulichen, welche unterschiedlichen Modelle der sozialen Beziehung die hier Handelnden an den Kontakt herantragen, wie sie damit umgehen und welche Probleme dabei jeweils entstehen. Es handelt sich dabei um die Zusammenführung und damit Abstraktion von Ergebnissen der Analyse verschiedener empirischer Fälle von Kontakten zwischen Entwicklungshelfern und ihren Hausangestellten, die ich mit Hilfe von Interviews, informellen Gesprächen und teilnehmenden Beobachtungen untersucht habe. Die dabei immer wiederkehrenden Themen, Formulierung der Probleme, Handlungsweisen und Interpretationen der Handlungsweisen des Gegenüber sind hier zu einer Darstellung verdichtet, die mehr ein Problem veranschaulichen als eine These belegen soll.

Zur Beziehung zwischen Arbeitgebern und Hausangestellten¹⁶

In Zinder hat fast jeder Haushalt von europäischen Entwicklungshelfern Hausangestellte: einen oder zwei Wachmänner, einen Koch und, wenn Kinder da sind, ein Kindermädchen. Wachleute und Köche sind stets Männer, um die Kinder kümmern sich fast nur Frauen.¹⁷ Ich möchte den Kontakt zu Köchen als Beispiel herausgreifen, da beinahe jeder *expatrié*-Haushalt einen Koch hat – nur sehr wenige sind mit Kindern in Zinder, zudem haben Köche mehr Kontakt zu ihren Arbeitgebern als Wachleute. In Zinder sind die berufstätigen Köche zwischen 35 und 60 Jahre alt. Sie verfügen daher meist über lange Erfahrung mit unterschiedlichen „weißen“ Arbeitgebern. Den Beruf des Kochs haben sie oft bei ihren ersten Arbeitgebern gelernt, auch ihre Französischkenntnisse stammen meist aus dem Kontakt mit den Arbeitgebern – nur wenige haben für längere Zeit die Schule besucht. Ihr Aufgabenbereich im Haus von Entwicklungshelfern geht weit über das Kochen hinaus: sie putzen, waschen, bügeln, und gehen teilweise auch einkaufen. Je nach Arbeitszeit, aber auch je nach Arbeitgeber, liegt das Gehalt zwischen 30.000 CFA und 70.000 CFA pro Monat (ca. 45 bis 100 Euro). Die Beziehung zum Arbeitgeber entwickelt sich über die Jahre des Zusammenarbeitens: nach mehreren Jahren kennt man sich gegenseitig besser und hat eher gelernt,

¹⁶ Ich subsumiere die Beziehung eines Entwicklungshelfers zu seinem Koch unter die privaten Kontakte, da dieser Kontakt von den Entwicklungshelfern als einer wahrgenommen wird, der sich in ihrer Privatsphäre abspielt (was, nebenbei gesagt, zu weiteren als den hier dargestellten Problemen führt, da sich die Konzeptionen von Privatheit der Kontaktpartner nicht immer decken).

¹⁷ Die ethnologischen Forschungen zum Themengebiet „Hausangestellte“ konzentrieren sich häufig auf *gender*-Fragen; vgl. u.a. Bujra 2000.

miteinander umzugehen; allerdings muss das nicht so sein, zudem bleiben viele *expats* nicht länger als drei Jahre in Zinder. Die Situation, die ich nun darstellen möchte, dreht sich um ein Thema, das sowohl in Gesprächen zwischen und mit Entwicklungshelfern, als auch in Gesprächen unter und mit Angestellten immer wiederkehrt, nämlich das des „Kredits“. Das Thema spielt so gut wie immer eine Rolle, ist aber in der Anfangsphase der Arbeitsbeziehung für die Entwicklungshelfer besonders problembeladen, da sich Beziehungsmuster, wenn überhaupt, dann erst mit der Zeit entwickeln. An diesem konkreten Alltagsthema spiegeln sich Erwartungen, Interessen und Probleme der Beteiligten, wobei die Probleme um Rollenverteilungen, Vorstellungen von Hierarchie und Kommunikationsformen besonders hervortreten. Durch die folgende Darstellung versuche ich, problemorientiert die verschiedenen Beziehungsmodelle, den Kontaktverlauf und die Kontaktfolgen zu beschreiben. Die Darstellung der Kontaktdyade ist allerdings nicht symmetrisch, da es mir vor allem um Gründe der europäischen Entwicklungshelfer für ihre relative Abschottung von solchen Kontakten geht, die sich unter anderem eben auch auf die unterschiedlichen kulturellen Beziehungsmodelle von Arbeitgebern und Angestellten zurückführen lassen.

Zwei Perspektiven auf eine soziale Beziehung

Für viele europäische Entwicklungshelfer ist es schwer, sich mit Angestellten ihren privaten häuslichen Alltag zu teilen. Es scheint ihnen nicht leicht zu fallen, die richtige Form des Umgangs, sei es mit dem Koch, dem Kindermädchen oder dem Wachmann, zu finden. Eine eindeutige Definition der Beziehung und der eigenen Rolle darin scheint problematisch. Was man unbedingt vermeiden möchte, sind Verhaltensweisen, die auf irgendeine Weise (neo-)kolonial wirken könnten, daher soll das Verhältnis zu Hausangestellten formal korrekt und eher freundlich-respektvoll als hierarchisch-befehlend sein. Entwicklungshelfer als Arbeitgeber erwarten, dass ihre Angestellten selbständig arbeiten, ehrlich, fleißig und diskret sind. Ihren idealen Vorstellungen zufolge sollte die Beziehung Ausdruck partnerschaftlicher, gleichberechtigter Arbeitsteilung sein und nicht einseitiger Abhängigkeit. Man möchte den Koch also nicht als Abhängigen behandeln und Hierarchien möglichst flach halten. Dem Ideal nach soll es für den Kontakt unwichtig werden, dass der Koch ein schul-ungebildeter Angestellter ist – vielmehr sähe man ihn gerne als mögliche Informationsquelle für die Fragen des alltäglichen Lebens in einer kulturell fremden Umgebung. Die Entwicklungshelfer wünschen sich, dass man auftretende Probleme und die zu erledigende Arbeit gemeinsam bespricht und dass die geleistete Arbeit am Monatsende durch das vereinbarte Gehalt abgegolten wird. Die von ihnen vorgestellte partnerschaftliche Formalisierung der Beziehung schließt dabei nicht aus, dass sie durch die in ihrem Haushalt vergebenen Arbeitsplätze nicht auch die Möglichkeit sähen, Leute aus Zinder zu unterstützen und zu helfen. Diese Hilfe soll jedoch nicht „von oben herab“ wirken und als Almosen (miss-) verstanden werden. Die geleistete

Unterstützung soll vielmehr als Wille zu einem gleichberechtigten Verhältnis zwischen selbstbestimmten Menschen und als Beitrag zur Lösung eines je konkreten Problemfalls verstanden werden.

In den Augen der Köche entspricht ein idealer Arbeitgeber in vielen Punkten den Idealen der Entwicklungshelfer. Man wünscht sich einen Arbeitgeber – vorerst ist dabei egal, ob Mann oder Frau – der ein Arbeitsverhältnis formal korrekt und legal zu führen weiß. Das Arbeitsverhältnis soll offiziell über einen Vertrag geregelt werden, das Gehalt gemäß gesetzlicher Bestimmungen regelmäßig ausbezahlt, die Arbeits- und Ferienzeiten, sowie die Überstundenregelung vertraglich fixiert werden. Zudem soll der Arbeitgeber eine freundlich-bestimmte Respektsperson sein, ausgeglichen, nicht herrisch und launisch. Er soll dem Arbeitnehmer die Freiheit gewähren, die Arbeiten im Haushalt selbstständig zu organisieren und zu erledigen und nicht über ihn befehligen. Bis zu einem gewissen Grad fügen sich die Modelle des Kochs und des Entwicklungshelfers also durchaus ineinander.

Die Frage nach Kredit und der Zwang zu handeln

Die Modelle unterscheiden sich jedoch auch, was im Alltagshandeln, das Idealen eher selten gerecht wird, besonders hervortritt. Dies zeigt sich bereits an Kleinigkeiten, wenn zum Beispiel geklärt werden muss, wie viel Wasser die Pflanzen nach Meinung des Gärtners benötigen und wie viel nach Meinung des Arbeitgebers. Schon hier beginnt der Entwicklungshelfer am Ideal der 'selbständigen Arbeit' zu zweifeln, weil seiner Ansicht nach die Pflanzen vertrocknen, der Angestellte andererseits ist aufgrund des Hineinredens durch den Arbeitgeber, der ihm das Gießen nicht zutraut, leicht gekränkt. Wirklich ins Wanken gerät das ideale Beziehungsmodell des Entwicklungshelfers auf jeden Fall aber durch die Frage der Angestellten nach Kredit. Hier zeigt sich am deutlichsten, dass die Angestellten auch Vorstellungen dieser Arbeitsbeziehung hegen, die sich nicht mehr mit denen der Arbeitgeber vertragen.

Anders als vom gleichberechtigten (aber zurückhaltenden) Arbeitnehmer erwartet, werden die Arbeitgeber oft ohne Umschweife von ihrem Koch aufgefordert, einen Kredit zu geben „*Il faut me donner un crédit*“. Aus Sicht des Kochs liegt es in finanziellen Notlagen nahe, den Arbeitgeber um Unterstützung zu bitten. Es ist nicht so, dass man dies leichtes Herzens tut – eine gewisse Scheu ist immer dabei – aber wer, wenn nicht er, könnte aushelfen. Man ist sich eigentlich sicher, dass man ein Anrecht auf die Unterstützung des Chefs hat, da man *sein* Angestellter ist, *seine* Arbeit erledigt und ihm Respekt zollt. Diesem Modell nach nimmt der Koch eine komplementäre Position zu der seines Arbeitgebers ein, ist sozusagen ein Teil von ihm und somit auch seiner Verantwortlichkeit: ohne ihn wäre der *patron* kein *patron*. Der Arbeitgeber hat, nach der Ideal-Vorstellung des Angestellten, die Pflicht des sozial und ökonomisch Höhergestellten, seinen von ihm abhängigen Angestellten als 'Menschen' zu behandeln: er muss ihm gegenüber Mitgefühl zeigen und Verantwortung übernehmen.

men, er hat die Pflicht des 'Großen', zu geben, während der Angestellte das Anrecht des 'Kleinen' hat, zu fordern. Es sind ja keine Geschenke, die man möchte, sondern nur eine benötigte Unterstützung.

Der Koch hat also die Würfel geworfen und erwartet, möglichst sofort, eine Entscheidung seines Arbeitgebers – in diesem Falle als sein Patron. Wie wird dieser die Lage der Würfel interpretieren und darauf reagieren? Auf die Anfrage nach Kredit antwortet der Entwicklungshelfer vorerst mit bohrenden Gegenfragen: *Warum brauchst du Geld? Warum reicht dein Geld nicht? Warum teilst du dein Gehalt nicht so ein, dass es ausreicht? Warum fragst du immer mich?* Der Koch antwortet darauf zum Beispiel: *Mein Gehalt ist aufgebraucht und übermorgen ist ein Fest, eine Namensgebung. Wen sollte ich sonst fragen?*¹⁸

Der Entwicklungshelfer steht nun unter Zugzwang, er muss sich entscheiden, ist sich seiner Rolle jedoch zunehmend unsicher. Er steckt in einem Zwiespalt: bleibt er der lediglich das Gehalt auszahlende Arbeitgeber und sieht im Koch einen selbstverantwortlichen Arbeitnehmer, der – mit Vernunft begabt wie er selbst – sein eigenes Leben in die Hand nehmen soll, muss und kann? Oder ist seine Rolle eine andere, nämlich die des Reichen, der als Arbeitgeber und Entwicklungshelfer verpflichtet ist, zu helfen und Verantwortung für die – wie er sie versteht – Planlosigkeit seiner Angestellten zu übernehmen? Gehört es zur Rolle des Arbeitgebers, bevormundend einzuschreiten, den Angestellten als Abhängigen zu behandeln und sich so zum „Chef“ zu machen? Kann er andererseits einem Menschen, den er doch persönlich kennt, Hilfe verweigern?

Die Entscheidung wird erschwert durch die Art des Bittens: nicht wie im Alltag gewohnt, zurückhaltend und sich eher unterordnend hat der Koch nach einem Kredit gefragt, sondern direkt und selbstbewusst. Die dabei mitschwingende Selbstverständlichkeit, mit der der Angestellte seine Bitte auf außertarifliche Unterstützung vorbringt, hat verwundert – sogar verärgert. Es ist eine Sache, Hilfe freiwillig zu geben. Ein Arbeitnehmer jedoch, der ein Anrecht auf zusätzliche Hilfe einfordert, widerspricht sowohl den Vorstellungen, wie eine hierarchische Ordnung funktioniert – wenn überhaupt, dann fordert man 'von oben nach unten', derjenige, der unten steht, darf bestenfalls um Unterstützung bitten – als auch den damit verbundenen Rollenvorstellungen und Kommunikationsregeln. Denn eine Forderung entspricht weder dem Ideal, Probleme gemeinsam gleichberechtigt zu diskutieren, noch dem des höflichen Bittens. Doch genauso wenig, wie der Koch die erhoffte Rolle eines nigrischen Arbeitnehmers spielt, der zwar Probleme hat, dennoch aber versucht, für diese weitgehend selbst die Verantwortung zu übernehmen, genauso wenig hält er sich an das Ideal des gemeinsamen Besprechens von Problemen.¹⁹

¹⁸ Im Zentrum des lokalen nigrischen Diskurses um Geld steht der *manque de moyens*. Die Köche befinden sich in der (misslichen) Lage, dass ihre soziale Umwelt sehr genau weiß, dass sie regelmäßig Gehalt bekommen und so theoretisch immer welches zur Verfügung haben, um das man sie bitten kann – daher auch der häufige *manque de moyens* ihrerseits.

¹⁹ In einer ausführlicheren Darstellung müsste man hier noch genauer berücksichtigen, *wie* der Koch nach Kredit fragt. Denn hier verflechten sich persönliche Interessen des Kochs mit kulturellen Beziehungsmodellen und

Im Zwiespalt zwischen 'geben oder nicht geben' bleiben dem Arbeitgeber nun verschiedene Handlungsmöglichkeiten, die ihn jedoch alle nicht aus seinem Dilemma befreien (die theoretisch mögliche, aber nie praktizierte Position, dem Koch immer alle geforderten Zuwendungen zu geben, lasse ich hier aus):

1. Mit der Berufung auf Selbstverantwortlichkeit und regelmäßiges Gehalt (und mit dem Vorsatz, nicht paternalistisch oder kolonial auftreten zu wollen) verweigert der Entwicklungshelfer Kredit und Vorschüsse prinzipiell.

'Keine Gelder außer dem Gehalt' weckt jedoch Unmut beim Koch, und der Chef fällt aus der Kategorie der 'guten Arbeitgeber'. Dem Angestellten hilft hier nur Geduld und bei Zeiten ein erneuter Versuch, nach dem Kredit zu fragen, bis dem Arbeitgeber klar wird, wie wichtig der Kredit ist. Das heißt, der Koch wird weiterhin nach Kredit fragen. Das Dilemma des Arbeitgebers löst sich also nicht, denn bei jeder erneuten Forderung wird ihm von dem Bittsteller ins Bewusstsein gerufen, dass er einem Bedürftigen die nötige Hilfe verweigert.

2. Der Arbeitgeber verweigert Kredit und Vorschüsse und leitet Erziehungsmaßnahmen ein: „Hilfe zur Selbsthilfe“, auch im Privaten. Das kann zum Beispiel heißen, dass der Koch nun nicht mehr am Monatsanfang sein volles Gehalt bekommt, sondern alle zwei Wochen die Hälfte.

Aus Sicht des Kochs nützt es nicht viel, wenn der Patron das Geld aufteilt – mehr wird es dadurch nicht, und auch die Verpflichtungen und Geldanfragen von Verwandten und Bekannten werden dadurch nicht weniger. Er wird also weiterhin nach Kredit fragen müssen. Außerdem möchte er ja schließlich keine Geschenke, sondern nur eine nötig gewordene Unterstützung, auf die er ein Anrecht zu haben glaubt. Sobald also dem Arbeitgeber bei der nächsten Anfrage nach Kredit deutlich wird, dass auch diese Maßnahme nicht zum Erlernen von Lebensplanung führt, steht er wieder vor dem Dilemma, ob er nun einen Kredit geben soll oder nicht.

3. Der Arbeitgeber gibt Kredite, aber er allein entscheidet über den Zeitpunkt und über die Höhe.

Auch wenn man als Koch nun mit dem Arbeitgeber um Zeitpunkt und Höhe verhandeln muss – was dem Ideal des gelassenen, würdigen, hilfsbereiten Patrons nicht gerade nahe kommt und die Gefahr von ernsthaftem Streit birgt – bekommt man nun immerhin prinzipiell Kredit. Je nach Arbeitgeber, der emotionalen Nähe, die sich zu ihm entwickelt und der aktuellen Situation bieten sich dem Angestellten dann verschiedene Arten, immer wieder

Kommunikationsformen und wechselwirken mit den Vorstellungen des Entwicklungshelfers. Während dieser nämlich den unpersönlichen Imperativ des „il faut“ als Unhöflichkeit sich gegenüber interpretiert, ist dies für den Koch eine ganz alltägliche Formulierung. Im Hausa werden sehr viele Anfragen oder Bitten in einer unpersönlichen Form gebildet („man“), die in bestimmten Situationen als freundlicher gilt als die direkte Anrede, und die, ins Französische übersetzt, zum Imperativ wird. Was im Hausa alltäglich und nicht unfreundlich ist, wird, durch die französische Übersetzung des Kochs und die Interpretation des Entwicklungshelfers, in den Ohren des Europäers zu einem Befehl. Würde der Entwicklungshelfer den Satz weniger als Handlungsaufforderung denn als Frage auffassen, könnte er ihn auch als Eröffnung alternativer Handlungs- und Begegnungsräume verstehen. Würde der Koch seinerseits die Bitte anders formulieren, käme er möglicherweise schneller und sicherer an sein Ziel und umginge damit die auch für ihn unangenehmen Situationen.

nach Kredit zu fragen und auf seine Notlage aufmerksam zu machen: man fragt, wie zu Beginn dargestellt, direkt, oder man scherzt und fragt spielerisch, man schweigt ausführlich und zeigt, dass man unzufrieden ist, man leidet öffentlich und zeigt, wie viele Probleme man hat, oder aber man schreibt einen Brief.

Gibt der Arbeitgeber einen Kredit, ist er dann doch meist dem vom Arbeitnehmer gewünschten Betrag recht nahe. Das Dilemma des Entwicklungshelfers setzt sich nun spätestens bei der Rückzahlung fort. Meist wird ein bestimmter Betrag vom Gehalt einbehalten, bis der Kredit abgezahlt ist. Kann man aber vom Gehalt des eigenen Kochs guten Gewissens soviel einbehalten, dass er zwar keine Schulden mehr hat, ihm aber am Monatsende fast nichts mehr zum Leben übrigbleibt, geschweige denn zur Versorgung seiner Kinder? Oft bedeutet das, dass der Entwicklungshelfer seinem Koch die Schulden früher oder später erlässt und so weder das 'Erziehungsziel' erreicht, noch die Rolle spielt, für die er sich entschieden hatte.

Es scheint also für den Arbeitgeber keine in sich stimmige, stets eindeutig vertretbare Position zu geben, die ihn aus seinem Zwiespalt befreit. Die Konsequenz, die einige Arbeitgeber aus solchen für sie unangenehmen Situationen ziehen, ist, die Arbeitszeiten des Kochs so zu legen, dass man ihm möglichst selten begegnet. So können sie die Spannungen vermeiden, die aus dem ständigen Neben- und Durcheinander von räumlicher Nähe und kultureller sowie sozialer Distanz entstehen. Für die Hausangestellten bedeutet die Uneindeutigkeit der Haltung des Arbeitgebers zum Thema „Kredit“, dass man, egal welche Meinung der Arbeitgeber gerade vertritt, immer auch hoffen kann, das Gewünschte doch noch zu bekommen. Das heißt, man kann immer versuchen, nach einem Kredit zu fragen, man muss nur die eigene Strategie an die Situation anpassen. Man kann die Würfel immer werfen, sein Gegenüber 'herausfordern' – und abwarten, wie dieser weiterspielt.

Entwicklungshelfer als Fremde

Die Grenzen des Verstehens

Ich habe, am Beispiel der Beziehung von Koch und Entwicklungshelfer, zu veranschaulichen versucht, inwieweit sich die Kontaktarmut zwischen Zinderis und Entwicklungshelfern unter anderem auch darauf zurückführen lassen könnte, dass die sich Begegnenden in der konkreten Interaktionssituation unterschiedlich erfolgreich dabei sind, ihre Vorstellungen und Interessen zu vertreten. Während die Köche eher in der Lage sind, ihre Interessen eindeutig zu artikulieren, schwanken die europäischen Arbeitgeber zwischen unterschiedlichen Idealen, die sich in der Praxis kaum vereinen lassen. Das liegt zum einen daran, dass schon ihre Ideale in sich widersprüchlich sind: man will den Angestellten helfen, will sie aber gleichzeitig nicht als Abhängige behandeln, sondern sie als selbstverantwortliche Gleichberechtigte ernst nehmen.

In erster Linie aber hat die Schwierigkeit der Arbeitgeber, eine eindeutige Position zu finden, ihren Ursprung darin, dass die an sie herangetragenen Erwartungen zwangsläufig einem ihrer Ideale widersprechen. Vor allem in Situationen, in denen die Entwicklungshelfer gezwungen sind, eine Entscheidung zu treffen, wird diese Schwierigkeit deutlich, da hier die Frage entsteht, entlang welcher Kriterien sie entscheiden wollen, sollen und können. Ein Wissen um den lokalen Umgang mit Geld und darum, wie ihre Rolle lokal verstanden wird, wäre wohl ein Weg, ihr Gegenüber besser verstehen und mit ihm umgehen zu können – ohne, dass dabei allerdings die Widersprüche, die zwischen ihren eigenen Idealen und den Vorstellungen der Angestellten bestehen, vollständig aufgelöst werden könnten. Als Fremden sind ihnen jedoch lokale Vorstellungen und Handlungsweisen erst einmal unbekannt. Die Folge ist, dass sie, anders als die lokalen Kontaktpartner, ihr Handeln nicht pragmatisch den wechselnden Situationen anpassen können, sondern vielmehr auf Ideale und eigene Rollenmuster zurückgeworfen sind – die ihnen in vielen Situationen das Handeln jedoch eher erschweren als erleichtern. Als Fremde in einer fremden Gesellschaft gelingt es ihnen oft nicht, die eigenen Modelle *von* der Welt in geeignete anwendbare Modelle *für* die Welt umzuwandeln (vgl. Geertz 1987: 52f). In den fremden Modellen, in die sie durch ihr fremdes Gegenüber platziert werden, fühlen sich viele Entwicklungshelfer nun aber fehl am Platz. Zwar könnten sie Aspekte der fremden Modelle erlernen, das heißt hier, lernen wie ein lokaler Patron zu handeln und damit lernen, wie man auf kulturell angemessene Art und Weise „nein“ sagt. So ist es zum Beispiel ein lokal übliches Vorgehen, sich bei Geldanfragen mit einem wesentlich kleineren Betrag als dem erbetenen 'frei zu kaufen' und die Lösung des verbliebenen Geldproblems dem Bittsteller zu überlassen. Aber das eigentliche Problem des Entwicklungshelfers ist eben nicht der Mangel an lokalem Wissen, das heißt, dass er nicht weiß, wie man auf Geldanfragen reagieren und dabei seine Machtpotentiale sinnvoll nutzen kann. Vielmehr ist das Problem, dass er dieses Wissen oft gar nicht nutzen *will*, weil er dessen normative Implikationen, die zu seinen eigenen Vorstellungen in Widerspruch stehen, nicht akzeptieren will oder kann. Versucht er, sich im Kontext einer persönlichen Beziehung durch eine kleine Geldgabe seines Problems zu entledigen, wird er dem durchaus ja auch bestehenden Anspruch, anderen Menschen dabei zu helfen, ihre Probleme zu lösen, kaum gerecht. Ob er nun versucht, sich auf lokale Handlungsweisen einzulassen, oder einem anderen Beziehungsmodell folgt – in allen Fällen bleibt er unzufrieden zurück.

Im Rahmen privater interkultureller Kontakte sind Entwicklungshelfer dazu gezwungen, Entscheidungen zu treffen. Doch wegen der Widersprüchlichkeit des eigenen Standpunktes und aufgrund der Anforderungen, die an sie herangetragen werden und mit mindestens einem ihrer Modelle nicht vereinbar sind, gelingt es ihnen oft nicht, eine befriedigende Lösung zu finden. Der Rückzug vieler Entwicklungshelfer aus diesen Situationen, und damit aus interkulturellen Kontakten allgemein, könnte sich so als Rückzug aus dem Dilemma erklären, sich nie 'richtig' entscheiden zu können, nach den eigenen Maßstäben nie wirklich handlungsfähig zu sein. Denn egal, welche Handlungsstrategie sie wählen, ihr Dilemma, einerseits die Fremden als Fremde verstehen und akzeptieren zu wollen und andererseits die eigene

Selbstbestimmung aufrechterhalten zu wollen, löst sich nicht auf.

Anders der Koch in diesem Beispiel. Ihm stehen zwei verschiedene ideale Modelle eines „Chefs“ zur Verfügung, um die Beziehung zu seinem Arbeitgeber zu gestalten: einerseits das des formal korrekten Arbeitgebers, der sich in seinen Anforderungen an den Vertrag hält, andererseits das eines Patrons, demgegenüber er ein Anrecht auf Hilfe zu haben glaubt, auch über vertraglich Geregelteres hinaus. Auf einer konzeptuellen Ebene fügen sich zwar auch diese Modelle nicht widerspruchsfrei ineinander, für den Koch kommt es jedoch nicht zu einem Konflikt, weil er mit beiden Modellen vertraut ist und ihre normativen Implikationen akzeptiert, beziehungsweise von seinem Standpunkt aus interpretiert und situativ in der Lage ist, seine Interessen entweder mit Hilfe des einen oder des anderen zu artikulieren. Während der Entwicklungshelfer sich nie ganz sicher ist, was von ihm in welchem Rahmen erwartet wird, was er leisten will und was er erwarten kann, kennt der Koch seine Rollen gut und weiß sie für seine Ziele einzusetzen. Durch seine lokalen sozialen Beziehungen auf der einen und seinen Beruf als Koch auf der anderen Seite verfügt er über lange Erfahrung mit beiden Modellen und ist, anders als die *expatriés*, in der Lage, sich in beiden Modellen ohne Probleme zu positionieren. Sein jeweils klarer Standpunkt und die uneindeutige Haltung der *expatriés* helfen ihm dabei, seine Interessen eindeutig zu definieren und zu vertreten, als dies bei den Entwicklungshelfern der Fall ist.²⁰

Zugleich Ursache und Konsequenz dieser Prozesse ist, dass europäische Entwicklungshelfer in Zinder in lokale Handlungs- und Beziehungsmodelle integrierbar sind, beziehungsweise schon lange integriert sind. Sie sind Teil des lokalen Bewusstseins von der Welt, fester Bestandteil des lokalen Denkens und Handelns. Die 'lokale Bevölkerung', auf der anderen Seite, ist weit weniger in alltägliches Handeln und Denken der Entwicklungshelfer integriert. Im privaten Raum haben sie keine routinisierten Interaktionsformen zur Hand und keine universalen Verstehensmodelle, die in all ihren Einsatzorten zur Anwendung kommen könnten. Sobald es nun aber zur konkreten Interaktion kommt, wird den Entwicklungshelfern das Dilemma bewusst, denn im Alltag können sich die Arbeitgeber dem auf sie gerichteten Handeln ihrer Angestellten kaum entziehen: sie sind gezwungen, zu reagieren und Interessen, Ideale und deren Enttäuschung abzuwägen, um eine Position zu finden, von der aus

20 Viele der Köche haben schon bei nigrischen Arbeitgebern gearbeitet, ziehen es aber eindeutig vor, bei „Weißen“ angestellt zu sein. Das liegt zum einen an der regelmäßigen Bezahlung – nigrische Arbeitgeber sind da angeblich weniger zuverlässig – bzw. überhaupt an der formalen Regelung der Arbeit, auf die sie sich verlassen können. Man bevorzugt europäische Arbeitgeber aber auch, weil man deren 'Handlungsschwächen' kennt („sie haben eher Mitleid“). Ein nigrischer Chef kennt dagegen das indigene Patron-Klient Rollenspiel und seine Rolle als patron sehr gut, das heißt, er weiß seine Machtpotentiale zu nutzen. Und: er tut dies auch, da diese Rolle mit kulturellen Normvorstellungen kompatibel ist und sie in seiner Interpretation immer auch seinen Interessen dient. Köche haben in solchen Arbeitskonstellationen also weniger Glück im Spiel. Wie gesagt ist das Patron-Klient-Modell aber nur ein Konzept unter anderen, mit denen man an soziale Beziehungen herantreten kann. Nicht jeder interkulturelle Kontakt zu Entwicklungshelfern ist dadurch geprägt, doch ist es ein in der Region verbreitetes und wissenschaftlich viel diskutiertes Modell (vgl. u.a. Miles 1993; allgem. zu Klientelismus vgl. u.a. Schmidt et al. 1977, Weber Pazmiño 1991).

Handeln möglich ist. Ihre Strategie, interkulturelle Begegnungen zu reduzieren, bietet ihnen dabei eine Möglichkeit, Ungewissheiten und dilemmatische Situationen so weit wie möglich zu umgehen. Ihr Rückzug ist damit immer auch ein Rückzug aus Situationen, in denen sie die Begrenztheit ihres Verstehensanspruchs und ihrer Handlungsfreiheit erfahren, aus Situationen also, in denen sie sich nicht handlungsfähig fühlen – sie nicht die Möglichkeit sehen, frei und ihren Vorstellungen gemäß richtig zu handeln. Denn ihre Wünsche nach Kohärenz als Akteur, nach Akzeptanz als Mitmensch und nach Integrität als Person (vgl. Neckel 1993: 247) lassen sich bei gleichzeitigem Wunsch nach Verständigung mit dem Anderen, im Sinne einer Suche nach größtmöglicher Gemeinsamkeit, wohl nicht alle auf einmal verwirklichen. Es sind damit weniger die kulturell unterschiedlichen Modelle sozialer Beziehungen, die das Problem darstellen, als vielmehr die unterschiedlichen Formen des Umgangs mit dem Fremden selbst, deren Erleben den Entwicklungshelfern die Begrenztheit ihrer eigenen Verstehensmodelle und Handlungsspielräume deutlich werden lässt.²¹

Private Kontakte als Zugang zu Problemen der Entwicklungszusammenarbeit

Ohne die Parallelen überstrapazieren zu wollen, möchte ich doch eine Verbindung zwischen dem geschilderten Problem aus dem privaten Alltag von Entwicklungshelfern und deren Projektalltag ziehen.

Prinzipiell treten bei der Arbeit in Projekten dieselben Probleme auf wie die geschilderten, jedoch mit dem Unterschied, dass sie hier weniger ausgeprägt zu Tage treten und die Folgen nur indirekt bemerkbar werden. Folgt man Rottenburg, so könnte man sagen, dass das „technische Spiel“ es Projektmitarbeitern erleichtert, zum einen widersprüchliche Ideale der Entwicklungszusammenarbeit aufrechtzuerhalten (Fremdüberwachung vs. Selbstbestimmung) und zum anderen unterschiedliche (Rollen)-Erwartungen abzuwehren, beziehungsweise zu erfüllen (Verantwortlicher vs. Partner). Denn durch eine Verständigungsform, die auf der Negation kultureller Differenz beruht, können persönliche Verstrickungen, zum Teil jedenfalls, vermieden werden: man ist hier, anders als in den privaten Kontakten, nicht dazu gezwungen, Entscheidungen, die man trifft, vor sich selbst zu rechtfertigen. Dies heißt jedoch nicht, dass Entwicklungshelfer die aus der Differenz resultierenden Spannungen nicht bemerken würden. Unter den Bedingungen eines technischen Spiels zu arbeiten, erleichtert es jedoch den Entwicklungshelfern, sich als handelndes Individuum zurückzuziehen, ohne dass dieser Rückzug größere Auswirkungen auf ihre Arbeit hätte. Sie „erfüllen das Soll“ (wie z.B. 100 Getreidebanken in zwei Jahren zu installieren) und überlassen die Prozesse der lokalen

21 Wenn nach Long an Schnittstellen soziale Wirklichkeit durch aufeinander bezogenes Handeln immer wieder neu konstruiert wird, entsteht durch das beschriebene Beispiel die Frage, inwieweit die Konstruktion einer interkulturellen Wirklichkeit hier überhaupt möglich ist, solange man diese Prozesse als Auflösung von Differenz konzeptionalisiert und davon ausgeht, dass die Kontaktpartner dem gleichen Verstehensmodell und einem gleichen Konzept des Selbst als Akteur folgen.

Implementierung Anderen (wie dem Nachfolger, dem nigrischen Counterpart, der Zielgruppe oder der Zeit). Dass das Missverhältnis von Idealen und Realitäten die Entwicklungshelfer dennoch beschäftigt, und dass sie sehr wohl bemerken, dass Differenzen zwischen ihren eigenen Wünschen und Zielen, den offiziellen Vorgaben und den Vorstellungen der 'Partner aus der zu entwickelnden Welt' bestehen, kann man auch an ihrer Art des Redens über die Arbeit hören, die oft ironisch ist und trotzig-abgeklärt wirkt – „*Ich* möchte mich ja nicht entwickeln, das ist ihre eigene Sache“. Auch der seltene private Kontakt der *expatriés* zu nigrischen Arbeitskollegen mag darauf verweisen: man möchte sich privat, wo kein „technisches Spiel“ einem dabei hilft, Interaktionsroutinen zu entwickeln, der kulturellen Differenz und ihren Folgen dann doch nicht aussetzen. Die Anstrengungen und Unwägbarkeiten des Verstehens und der Konstruktion 'interkultureller Wirklichkeit' erscheinen zu groß, weil Verstehen oft mit einem Zwang zur Akzeptanz verwechselt wird und das sich Einlassen auf den Anderen es mit sich bringt, Entscheidungen treffen und verbindlich handeln zu müssen.

Bibliografie

- Ady, Jeffrey C. (1995): Toward a Differential Demand Model of Sojourner Adjustment. In: *Wiseman, Richard L. (ed.): Intercultural Communication Theory*. Thousand Oaks u.a.O., Sage Pub., 1995: 92-114.
- Berger, Wilhelm / Ratschiller, Klaus / Schmidt, Esther (2002): Begegnung von Fremden. In: *Liebhart, Karin (ed.): Fremdbilder – Feindbilder – Zerrbilder. Zur Wahrnehmung und diskursiven Konstruktion des Fremden*. Klagenfurt, Drava, 2002: 183-198.
- Bierschenk, Thomas / Elwert, Georg (eds.) (1993): Entwicklungshilfe und ihre Folgen: Ergebnisse Empirischer Untersuchungen in Afrika. Frankfurt/Main, Campus.
- Bierschenk, Thomas / Chauveau, Jean-Pierre / Olivier de Sardan, Jean-Pierre (eds.) (2000) : *Courtiers en Développement: Les Villages Africains en Quête de Projets*. Paris, APAD / Karthala.
- Braun, Gerald (1993): Entwicklungsexperten: Zwischen Bauern und Bonzen. In: *Fremerey, Michael (ed.): Kultur der Entwicklung. Zur Fragwürdigkeit von Entwicklungsparadigmen*. Frankfurt/Main, IKO Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 1993: 53-68.
- Bujra, Janet (2000): *Serving Class. Masculinity and Feminisation of Domestic Service in Tanzania*. Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit (ed.) (1992): *Soziokulturelle Fragen in der Entwicklungspolitik (= Entwicklungspolitik: Materialien, 83)*. Bonn.
- Claus, Burghard (2001): Kultur und Entwicklung in den Partnerländern als Element der Entwicklungszusammenarbeit. In: *Wippel, Steffen / Cornelissen, Inse (eds.): Entwicklungspolitische Perspektiven im Kontext wachsender Komplexität – Festschrift für Prof. Dr. Dieter Weiss*. München u.a.O., Weltforum, 2001: 301-324.
- Cohen, Erik (1977): Expatriate Communities. *Current Sociology* 24 (1977) 3: 5-133.
- Crewe, Emma / Harrison, Elizabeth (1998): *Whose Development? An Ethnography of Aid*. London u.a.O., Zed Books.

- Dahlén, Tommy (1997): Among the Interculturalists: An Emergent Profession and its Packaging of Knowledge. Stockholm: Gotab.
- Dettmar, Erika (1990): Interkulturelle Begegnung. Voraussetzungen und Wege für Ethnologen. *Zeitschrift für Ethnologie* 115 (1990): 139-157.
- Dibie, Pascal / Wulf, Christoph (1999): Zur Sozioethnologie interkultureller Begegnungen. In: *Dies. (eds.): Vom Verstehen des Nichtverstehens: Ethnosozilogie interkultureller Begegnungen*. Frankfurt/Main u.a.O., Campus, 1999: 9-15.
- Elwert, Georg (1992): Abschottung und Integration: Zum Umfeld der Expertenarbeit in Entwicklungsländern. In: *Kohnert, Dirk / Preuß, Hans-Joachim A. / Sauer, Peter (eds.): Perspektiven Zielorientierter Projektplanung in der Entwicklungszusammenarbeit*. München u.a. O., Weltforum, 1992: 141-150.
- Elwert, Georg (1996) Kulturbegriffe und Entwicklungspolitik – über „soziokulturelle Bedingungen der Entwicklung“. In: *Elwert, Georg / Jensen, Jürgen / Kortt, Ivan R. (eds.): Kulturen und Innovationen: Festschrift für Wolfgang Rudolph*. Berlin, Duncker & Humboldt, 1996: 51-87.
- Elwert-Kretschmer, Karola / Elwert, Georg (1991): Mit den Augen der Béniner. Eine Evaluation von 25 Jahren ded in Bénin. *afrika spectrum* 26 (1991) 3: 335-350.
- Geertz, Clifford (1987) [1966]: Religion als kulturelles System. In: *Ders.: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1987: 44-95.
- Gnägi, Adrian von Bellmund (1995): Entwicklungszusammenarbeit und sozialer Wandel im Südwesten Malis. Überlegungen zur Struktur und den Auswirkungen der populistischen Interventionspraxis. Bern, Selbstverlag.
- Gudykunst, William B. / Nishida, Tsukasa (1989): Theoretical Perspectives for Studying Intercultural Communication. In: *Asante, Molefi Kete / Gudykunst, William B. (eds.): Handbook of International and Intercultural Communication*. Newbury Park, Calif. u.a.O., Sage, 1989: 17-46.
- Hawes, Frank / Kealey, Daniel J. (1981): An Empirical Study of Canadian Technical Assistance. *International Journal of Intercultural Relations*, 5 (1981): 239-258.
- Hemedinger, Fritz (1995): Idealisten – Abenteurer – Weltverbesserer? Einsatzmotive, -vorbereitung und -probleme österreichischer EntwicklungshelferInnen. Frankfurt/Main, Brandes & Apsel.
- Hüsken, Thomas (2001): Überlegungen zur interkulturellen Kommunikation und zum interkulturellen Management in Projekten der deutschen staatlichen Entwicklungszusammenarbeit. In: *Wippel, Stefan / Cornelissen, Inse (eds.): Entwicklungspolitische Perspektiven im Kontext wachsender Komplexität – Festschrift für Prof. Dr. Dieter Weiss*. München u.a.O., Weltforum, 2001: 379-417.
- Kaufmann, Georgia (1997): Watching Developers: A Partial Ethnography. In: *Grillo, Ralph D. / R.L. Stirrat (eds.): Discourses of Development: Anthropological Perspectives*. Oxford u.a.O., Berg, 1997: 107-131.
- Long, Norman (1993): Handlung, Struktur und Schnittstelle: Theoretische Reflexionen. In: *Bierschenk, Thomas / Elwert, Georg (eds.)* 1993: 217-248.
- Long, Norman (2001): Development Sociology: Actor Perspectives. London u.a.O., Routledge.
- Miles, William S.F. (1993): Colonial Hausa Idioms: Towards a West-African Ethno-Ethnohistory. *African Studies Review* 36 (1993) 2: 11-30.
- Moosmüller, Alois (2000): Die Schwierigkeit mit dem Kulturbegriff in der Interkulturellen Kommunikati-

- on. In: *Alzheimer, Rainer / Moosmüller, Alois et al. (eds.): Lokale Kulturen in einer globalisierenden Welt.* München u.a.O., Waxmann, 2000: 15-31.
- Neckel, Sighard (1993): Achtungsverlust und Scham. Die soziale Gestalt eines existentiellen Gefühls. In: *Fink-Eitel, Hinrich / Lohmann, Georg (eds.): Zur Philosophie der Gefühle.* Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1993: 244-265.
- Odhiambo, E.S. Atieno (2002): The Cultural Dimension of Development in Africa. *African Studies Review* 45 (2002) 3: 1-16.
- Olivier de Sardan, Jean-Pierre (1995): Anthropologie et Développement. Essai en Socio-Anthropologie du Changement Social. Marseille, APAD / Paris, Karthala.
- Olivier de Sardan, Jean-Pierre (2001): Les Trois Approches en Anthropologie du Développement. *Revue Tiers Monde* 42 (2001) 168: 729 –754.
- Rakelmann, Georgia A. (1991): Experten-Kultur. In: *Dirmoser, Dietmar / Rakelmann, Georgia et al. (eds.): Mythos Entwicklungshilfe. Entwicklungsruinen: Analysen und Dossiers zu einem Irrweg.* Giessen, Focus, 1991: 157-174.
- Riedel, Jürgen / Beck, Klaus V. et al. (eds.) (1990): Soziokulturelle Herausforderungen für die Entwicklungspolitik: Die Republik Niger. München u.a.O., Weltforum.
- Rottenburg, Richard (2002): Weit hergeholte Fakten. Eine Parabel der Entwicklungshilfe. Stuttgart, Lucius & Lucius.
- Schöninger, Iris (1998): Strateginnen der Stärke: Eine Studie über afrikanische Entwicklungshelferinnen in Niger. Frankfurt/Main, Brandes & Apsel.
- Schmidt, Steffen / Guasti, Laura et al. (eds.) (1977): Friends, Followers, and Factions: A Reader in Political Clientelism. Berkeley u.a.O., University of California Press.
- Strecker, Ivo mit Anna-Maria Brandstetter et al. (2002): Zur Rhetorischen Analyse von Kulturkontakt: Eine Ethnologische Perspektive. Mainz, unveröffentlichtes Manuskript.
- Teunissen, Ellie / Waisfisz, Bob (1993): Intercultural Cooperation Between Germans and Tanzanians. The Hague, GTZ, ITIM.
- Thomas, Alexander (1979): Der ‚Faktor Mensch‘ als zentrales Problem in der Entwicklungshilfe. *Die Dritte Welt*, 7 (1979) 4: 497-521.
- Weber Pazmiño, Gioia (1991): Klientelismus. Annäherungen an das Konzept. Zürich, Administration & Druck AG.
- Wieslander, Anna (2001): I Often Tell People I Have Been to Africa. Swedish-African Encounters Through the Aid Relationship. In: *Palmberg, Mai (ed.): Encounter Images in the Meetings between Africa and Europe.* Uppsala, Nordiska Afrikainstitutet, 2001: 233-247.

Abstract

The article deals with the questions why private intercultural encounters of European aid workers with the local population of Zinder (Niger) are so rare, and what made the expatriates avoid intercultural contacts. By using the example of a conflict in the relationship between a cook and his European boss, a general problem of intercultural encounters is elaborated: due to the contact of

different cultural models of the relationship and the differing ways of actors coping with the moral implications of them, the expats experience the limitations of their ideals of understanding and their ideas of agency. The experience that ones proper model of understanding is contested, as well as the experience of not being able to act in a consistent way may result in the expats' withdrawal from encounters. The aim of this paper is to underline the importance of an Anthropology of Development which deals not only with discourses, institutions and local actors of the development world, but also with interpersonal intercultural contacts. In focusing on the culturally different ways of coping with strangers and strangeness, another perspective on the work of development cooperation might be added to the discussion. Therefore it seems to be important that anthropological research on development cooperation and multi-disciplinary research on intercultural contacts get more closely connected.

Keywords

Niger, Zinder, development personnel, intercultural relations, personal relations/contacts, social isolation, social group, relationship between groups/institutions, industrial relations, ethnology, theory formation

Résumé

Constatant que les coopérants européens de l'aide au développement à Zinder au Niger ont relativement peu de contacts de nature privée avec les habitants de la ville, cet article essaie d'en rechercher les causes possibles. De l'exemple développé des relations entre les coopérants et leurs personnels de maison se dégage un problème général des rencontres interculturelles qui apparaît clairement du fait de la rencontre de modèles culturels de relations et d'attitudes face à leurs implications normatives différents : à savoir l'expérience des limites de ses propres modèles de compréhension et de ses propres capacités d'action. Du fait de ces expériences, il se peut que des coopérants préfèrent réduire leurs contacts interculturels.

L'idée fondamentale de ces réflexions sur la pauvreté des contacts en milieu interculturel est que dans le cadre d'une ethnologie du développement, la coopération au développement doit aussi être considérée comme la rencontre de formes culturelles différentes de prise de contact avec l'étranger. Il s'agit donc de prendre en compte, en plus de l'étude des discours, des institutions et les acteurs locaux, les rencontres interculturelles entre les personnes dans le contexte du développement. Il serait donc souhaitable de mettre en relation plus fortement les traditions de recherche de l'ethnologie du développement et celles de l'étude des contacts interculturels.

Mots-clé

Niger, Zinder, personnel affecté au développement, relations interculturelles, relations personnelles/contacts humains, isolement social, groupe social, relations entre groupes/institutions, relations du travail, ethnologie, formation de théorie